

Dieter Ingenschay

Pepsicoatl, Nation of Aztlán und New World Border.
Problematisierung, Hybridisierung und
Überwindung der *mexicanidad*
im Lichte der Kultur der *chican@s*

1. Nation und *mexicanidad*

Al hablar, pues, de americanidad o de argentinidad, quiero hablar de aquellas cualidades espirituales, de aquella fisonomía moral – mental, ética, estética y religiosa – que hace al americano americano y al argentino argentino (Unamuno 1970: 1087).

Unamunos Definition der “Argentinität” (aus seinem Aufsatz “Sobre la argentinidad”) verdeutlicht, in welchem Maße die Suche nach essentialistischen Eigenschaften den nationalen Identitätsdiskurs im frühen 20. Jahrhundert bestimmt hat. Im Zeichen der Verlusterfahrung von 1898 samt der dadurch ausgelösten Reflexion auf die *conditio* der eigenen Nation scheinen dem Spanier auch die vielfältigen Selbstdefinitionen der im Laufe des 19. Jahrhunderts zu eigenständigen Ländern gewordenen ehemaligen Kolonien verständlich und berechtigt. So gestaltet sich das postkoloniale *remapping* Südamerikas entlang der Kriterien, die das zeitgenössische Europa für seine eigene Befindlichkeit entworfen und durchdekliniert hatte. “Nation” und seine Ableitungen erscheinen damit, wenn man den Begriff auf die ehemals spanischen Besitzungen überträgt, als in prototypischer Weise eurozentristische Kategorien.

Angesichts dessen mag es aus heutiger Sicht erstaunen, dass der Nationenbegriff von den neu formierten Staaten so bereitwillig übernommen und ausgebaut wurde. Für Michael Hardt und Antonio Negri stellt das Konzept der Nation zunächst die Fortschreibung monarchistischer Systeme dar,¹ (was für die Geschichte Mexikos von spezifi-

1 “The concept of nation in Europe developed on the terrain of the patrimonial and absolutist state. The patrimonial state was defined as the property of the monarch” (Hardt/Negri 2000: 93).

scher Relevanz ist angesichts der Instaurierung des Habsburgischen Kaisers Maximilian als König von Mexiko im Jahre 1864). Generell, so Hardt/Negri, zeitigte die Konstruktion von Nationen eine durchaus verheerende Wirkung:

The process of constructing the nation, which renewed the concept of sovereignty and gave it a new definition, quickly became in each and every historical context an ideological nightmare (Hardt/Negri 2000: 97).

Ein Beleg dafür ist für sie die enge Verbindung zwischen nationalistischen und rassistischen Konzepten, welche auch die Französische Revolution, auch wenn sie – in Hardts/Negris spätmarxistischer Terminologie – als erste Manifestation einer, "sozialen Klasse" zu verstehen ist, nicht hat entkräften können.

Dennoch unterscheiden die beiden Theoretiker des postkolonialen "Empire" zwischen den hegemonialen Nationenkonzepten der "Ersten" Welt und einem so genannten "subalternen Nationalismus" (Hardt/Negri 2000: 105ff.), der seinerseits mit zunehmend erlangter politischer und wirtschaftlicher Autonomie positive Funktionen gewinnt. Vereinfachend heißt es:

[...] it appears that whereas the concept of nation promotes stasis and restoration in the hands of the dominant, it is a weapon for change and revolution in the hands of the subordinated (Hardt/Negri 2000: 106).

Durch diese Vorstellung eines progressiv wirkenden Nationenbegriffs, der sich allein aus der Absetzung von einflussreichen äußeren Mächten legitimiert, lässt sich die intensive Reflexion auf die *mexicanidad* im ganzen 19. Jahrhundert gleichsam ins Positive wenden, auch wenn deren frühe Theoretiker in der Regel auf dem Boden einer kreolisch bestimmten pseudofeudalen Ordnung und insbesondere nicht auf Seiten etwa der *indigenas* standen. Schon während der Diktatur von Porfirio Díaz und dann besonders im Zuge der mexikanischen Revolution intensiviert sich die Diskussion um das nationale Selbstverständnis; sie bestimmt die gesellschaftlichen Neuentwürfe der so genannten *Ateneistas*, jener mexikanischen Intellektuellen dieser Zeit, die – noch vor Fragen von Literatur und Kunst – gerade das Problem der nationalen Identität ins Zentrum ihrer Überlegungen stellten, wie Frank Leinen in seiner einschlägigen Untersuchung nachgewiesen hat.² Ob es

2 Vgl. Leinen (2000). Unter den *Ateneistas* (Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Antonio Caso und José Vasconcelos) ist für die hier gegebene Fragestel-

sich dabei schon um jene neuartige "subalterne" Form eines (nach Hardt/Negri) "legitimen" Nationalismus handelt, muss man bezweifeln, wenn man das Projekt der Nationenbildung anhand konkreter Beispiele verfolgt (wie es Néstor García Canclini am Beispiel des Museo de Antropología unternimmt, das zugleich durch *monumentalización* und *ritualización nacionalista* gekennzeichnet ist; vgl. García Canclini 2001: 170). Wenn nach seiner Auffassung die positive Bestimmung der Nation in Lateinamerika generell gescheitert ist, so liefert ihm gerade Mexiko dafür die überzeugendsten Argumente und Beispiele.³

Einen Höhepunkt des Versuchs nationaler Identitätsbestimmung in Mexiko stellt das essayistische Werk von Octavio Paz dar, insbesondere seine Sammlung *El laberinto de la soledad* (1950). Die Metapher vom eigenen Land als Labyrinth der Einsamkeit dient nicht nur der Erklärung zeitgenössischer Literatur (insbesondere Rulfos *Pedro Páramo*), sondern nimmt den Titelbegriff jenes Kardinalromans des Boom, García Márquez' *Cien años de soledad*, vorweg und scheint damit den Schlüsselbegriff der Erfolgsgeschichte lateinamerikanischer

lung Vasconcelos, der Rektor der Nationaluniversität und spätere Bildungsminister, von besonderer Relevanz, konkret: das von ihm 1925 in *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* vorgestellte Konzept des kulturellen und sozialen *mestizaje*, deren 'symphonisches' Kulturmodell er dem der USA entgegensetzt. Auch wenn seine biologistischen, politisch diffusen Ideen nicht in die Praxis umgesetzt wurden, beeinflusste seine Theorie das nationale Selbstverständnis wie die Debatte um die *mexicanidad*, und der für lateinamerikanische Kultursynkretismen heute bevorzugte Begriff der Hybridität bezieht sich oft, sei es in Absetzung, auf den des Vasconcelos'schen *mestizaje*. Während Vasconcelos die 'Zivilisierung' der indigenen Kultur anstrebt (d.h. deren Einverleibung in die kreolisch bestimmten Parameter), bemüht sich Alfonso Reyes in *Visión de Anáhuac* (1915) um ein Zusammendenken der indianischen Welt und derjenigen der Eroberer; die bestimmende Rolle der Todesthematik scheint schon bei ihm auf.

- 3 "Por su lado, el fracaso del concepto liberal de nación no se debe a un rechazo de la modernidad, sino a su promoción abstracta. En el proyecto social y escolar sarmientino, en sus equivalentes en otros países, se niegan las tradiciones representativas de los habitantes originarios para inventar otra historia en nombre del saber positivo. El proyecto mexicano, tal como lo enuncia el Museo de Antropología, se hace cargo de la herencia étnica, pero subordina su diversidad a la unificación modernizadora gestada simultáneamente por el conocimiento científico y el nacionalismo político" (García Canclini 2001: 194). Eine Ausnahme von diesem Scheitern könnte Brasilien sein; in diesem Kontext aber zieht sich García Canclini hinter Renato Ortiz zurück (García Canclini 2001: 92).

Kultur schlechthin zu reflektieren. Mit der Einsamkeit, der Maskenhaftigkeit, dem Leiden an der misslungenen Revolution (später auch an dem Massaker von Tlatelolco am 02.10.1968) und dem gleichzeitigen Festhalten am präkolumbinischen Erbe präzisiert Paz den Rahmen dessen, was man als mexikanische Nationalidentität auffasst. Weder Indio noch Spanier zu sein, wirft unumgänglicher Weise die Frage auf, was man dann ist, die Frage also nach der kollektiven Identität. Paz setzt die Geburt der Nation zwar mit der auf die Unabhängigkeit folgenden Reformbewegung Mitte des 19. Jahrhunderts an, dennoch ist diese Nation seiner Einschätzung nach durchaus nicht aus einem demokratischen Geist heraus entstanden:

México nace en la época de la reforma. En ella y por ella se concibe, se inventa y se proyecta. Ahora bien, la Reforma es el proyecto de un grupo bastante reducido de mexicanos, que voluntariamente se desprende de la gran masa, pasivamente religiosa y tradicional. La nación mexicana es el proyecto de una minoría que impone su esquema al resto de población, en contra de otra minoría activamente tradicional (Paz 1982: 115).

Dass in diesem Sinne das Programm der mexikanischen Nation selbst das Projekt einer kleinen, minoritären Gruppe darstellt, wurde von der europäischen Kritik nicht gesehen, die den nationalen Identitätsdiskurs lange als einziges – in jedem Fall aber als entscheidendes – Charakteristikum der mexikanischen *conditio* diskutiert hat.⁴ Erst Vittoria Borsòs bahnbrechende Studie *Mexiko jenseits der Einsamkeit* (1994) lieferte die kritische Abrechnung mit einem aus der europäischen Außenperspektive absolut gesetzten Identitätsdiskurs (und – im Feld der Literaturkritik – mit jener Stilisierung des Magischen Realismus zum entscheidenden Kennzeichen jedweder Lateinamerikanizität). ‘Jenseits der Einsamkeit’ stehen nicht nur die Literatur von der mexikanischen *onda* bis zur Bewegung des *crac* und das postkoloniale

4 Ein Titel wie der des von Karl Hölz herausgegebenen Sammelbandes *Literarische Vermittlungen. Geschichte und Identität in der mexikanischen Literatur* (Tübingen 1988) legt Zeugnis davon ab. Und der Versuchung, hier eine kurze Anekdote einzuflechten, kann ich auch nicht widerstehen: 1992, zur Zeit der Frankfurter Buchmesse, die in jenem Jahr Mexiko gewidmet war, hielt ich an der UNAM in Mexiko einen Vortrag über die Rezeption mexikanischer Literatur in Deutschland. Dort traf ich einige der vielen Schriftsteller, die – gerade zurück aus Deutschland – mir berichteten: “Son curiosos, los alemanes. La idea que tienen de los autores mexicanos es que pasamos los días y noches buscando nuestra identidad”.

Spätwerk von Carlos Fuentes, sondern auch die neue, sich in einen lateinamerikanischen Gesamtkontext einschreibende mexikanische Kulturkritik eines Néstor García Canclini oder Carlos Monsiváis. Diesseits und jenseits, aber stets und am Rande finden wir die Kultur der *chicanos*, der in den USA lebenden Mexikaner oder richtiger: der mexikanisch-stämmigen, auf dem Territorium der USA lebenden *latinos*, denn als Mexikaner sind sie dann nicht mehr zu bezeichnen, wenn sie selbst ein eigenständiges Nationalkonzept propagieren. *A priori* mag es überraschend scheinen, dass angesichts der intensiven Reflexionen über die *mexicanidad* diese Gruppe sich nicht schlicht als Mexikaner im Ausland definiert, sondern das Selbstbewusstsein einer eigenen "Minderheitennation" entwickelt; als eine solche werden sie bei Hardt/Negri explizit erwähnt.

Wann immer sich die *chicanos* – seit den 1960er Jahren – als "Nation" definiert haben, geschah dies im Zeichen jenes "subalternen" und damit (gemäß Hardt/Negri) "legitimen" Nationalismus. Schützenhilfe zur Legitimierung erhalten die Theoretiker des *Empire* dabei von dem Kulturwissenschaftler Benedict Anderson (1983), dessen Floskel von der Nation als einer "imagined community" diese Minderheitennation in jedem Fall zu beschreiben vermag. Und ganz im Sinne des Eingangszitats von Unamuno samt dessen Rekurs auf die *cualidades espirituales* sprechen nun Hardt/Negri auch den *chicanos* eine "spirituelle Eigenheit" zu:

In cases of diasporic populations, too, the nation seems at times to be the only concept available under which to imagine the community of the subaltern group – as, for example, the Aztlán is imagined as the geographical homeland of "La Raza", the spiritual Latino nation in North America. It may be true, as Benedict Anderson says, that a nation should be understood as an imagined community – but here we should recognize that the claim is inverted so that *the nation becomes the only way to imagine community!* (Hardt/Negri 2000: 107; erste Hervorhebung von mir, D. I.)

Paz' Charakteristik des Projekts der Konstruktion einer mexikanischen Nation als dasjenige einer elitären Minderheit im Lande selbst legt es nahe, schon dieses als die Erfindung einer "imagined community" zu werten. Dabei bleibt allerdings die Frage offen, welche Gemeinschaft sich hier selbst zu imaginieren vorgenommen hat. Dass es eine Minorität gewesen sei, spricht nicht für eine unproblematische Wirksamkeit dieses Prozesses der Nationenbildung; eher wohl ge-

winnt diese Gemeinschaft traumatisierende Züge und realisiert sich in der Praxis von Ausgrenzungen (etwa spezifischer sozialer Gruppen oder Ethnien, bis in die noch aktuelle Problematik der Provinz Chiapas hinein).

Vor zehn Jahren publizierte Carlos Fuentes seine Essaysammlung *Nuevo Tiempo Mexicano*, in der er neben einer Charakteristik der aus den 'vier Sonnen' (Erde, Wolken, Wind und Feuer) geformten mythischen Gestalt Mexikos auch auf die Frage der Nation eingeht, die für ihn (anders als für das Gros der Intellektuellen des ausgehenden 20. Jahrhunderts) immer noch untrennbar mit der Erfahrung der Revolution zusammenhängt. Dabei bemüht er sich – gerade im Angesicht des schwelenden Chiapas-Konflikts – um eine grundlegende Aufwertung der *indígenas*, welche neben kolonialen Eroberern, eingebildeten Kreolen und ignoranten bourgeoisen Revolutionären die wahren Aristokraten des Landes seien.⁵ In seinem Bemühen, trotz der schwierigen Modernisierungsprozesse die nahtlose Einheitlichkeit einer sich gleichermaßen aus Vergangenheit und Gegenwart nährenden Nation zu propagieren, greift er zurück auf eine beredte Metapher, die er ein Vierteljahrhundert zuvor in *Tiempo mexicano* geprägt hatte: schon dort schlug er den Bogen von Quetzalcoatl zu Pepsicoatl, vom aztekischen Erbe zur neuen Ordnung der panamerikanischen Freihandelszone und konstatierte: "imposible Quetzalcoatl, indeseable Pepsicoatl" (Fuentes 1971: 38). Dank ihrer genialen Überlebenskraft, die stets extreme Gegensätze, Tradition und Fortschritt zu vereinen verstand, kann die mexikanische Nation sich als unauflösbare Einheit von Quetzalcoatl und Pepsicoatl definieren.

Damit liefert Fuentes ein positives Bild der mexikanischen Nation bzw. des "milden" mexikanischen Nationalismus,⁶ der zwar "nur" auf die *unidad nacional* abziele, welche aber anscheinend die *chicanos* nicht einschließt. (Von diesem mexikanischen 'Nationalismus *light*'

5 "Éstos son los únicos aristócratas de un país de remedos provincianos, hidalgos segundones de la colonia, criollos ensobrecidos de la independencia, burgueses crueles, corruptos e ignorantes" (Fuentes 1999: 38).

6 "[...] no se le puede atribuir al nacionalismo mexicano, ni a su producto, la nación mexicana, el carácter agresivo de los nacionalismos europeos o japonés entre la primera y la segunda guerras mundiales. Ni *Ein Volk, ein Reich, ein Führer* [...] han sido gritos de guerra de los gobiernos mexicanos. Más modestamente, se ha hablado de *unidad nacional*" (Fuentes 1999: 85).

verschieden sei der nach außen aggressive US-amerikanische.)⁷ Wenn die Metapher der Wunde Fuentes' Essays durchzieht, so konkretisiert sich diese in den blutigen Exzessen der Revolution, im Massaker von Tlatelolco, auch in der zum Bollwerk verfestigten Grenze der U.S.A., nie aber in jener vermutlich traumatisierenden Verlusterfahrung von Guadalupe Hidalgo. In beiden Essaybänden thematisiert Fuentes das Hegemonialstreben der USA, deren Grenzpolitik, den erniedrigenden Umgang mit Einwanderern⁸ aus Mexiko sowie deren Einfluss auf die innere Entwicklung Mexikos (samt dem Konflikt in Chiapas); für die konkrete Situation der *chicanos*, für ihre sozialen Probleme und politischen Wünsche aber scheint sich Fuentes (wie alle offiziellen und inoffiziellen Instanzen Mexikos) nicht zuständig zu fühlen.⁹ Damit ist Fuentes nur ein Beispiel von vielen für die auffällige, Jahrzehnte währende Vernachlässigung der *chicano*-Kultur in Mexiko selbst. Die Nichtbefasstheit des offiziellen mexikanischen Diskurses, der ein vitales Interesse daran hat(te), Konflikte mit dem mächtigen Nachbarn im Norden zu vermeiden, machte es García Canclini so leicht, mit seiner Studie der *Culturas híbridas* die Betrachtung der mexikanisch-US-amerikanischen Grenzkultur aus mexikanischer Perspektive zu revolutionieren, obwohl die Migrantenströme nicht erst ein Phänomen der letzten zwei bis drei Jahrzehnte sind, sondern bereits im 19. Jahrhundert einsetzten (vgl. dazu Burkard 1996).

7 "Estados Unidos ha sido portador de un nacionalismo tan agresivo y autocelebratorio como los de cualquier potencia imperial europea" (Fuentes 1999: 86).

8 Ausführlich schildert Fuentes, wie ein U.S.-amerikanischer Grenzbeamter in Arizona mit seiner Privatwaffe einen mexikanischen Arbeiter mit Schüssen in den Rücken getötet hatte und gerichtlich freigesprochen wurde, weil er in Erfüllung seiner Pflicht gehandelt habe (Fuentes 1999: 108). Ob Fuentes dies auch bei seinem Abendessen mit dem damaligen Präsidenten Clinton in Marthas Vinyard zur Sprache brachte, weiß man nicht. Sicherlich strebt auch er nach einer – wenn auch pragmatisch bestimmt – guten Beziehung zwischen den Nachbarstaaten, denn: "Ambos podemos perjudicarnos" (Fuentes 1999: 112).

9 Erinnert sei an den auffälligen Unterschied zu der bundesrepublikanischen Politik und ihrem Jahrzehnte langen offiziellen Festhalten am Sonderstatus von "Volksdeutschen" in den Ländern des früheren 'Ostblocks'.

2. Mexicanidad und cultura chicana

2.1 Die frühe chicano-Bewegung und der US-mexikanische Konflikt

Im Friedensvertrag von Guadalupe Hidalgo verlor Mexiko 1848 bekanntlich rund die Hälfte seines Territoriums an die USA. Die Bevölkerung des annektierten Territoriums konnte in die Gebiete südlich der neuen Grenze umsiedeln, musste dies aber nicht, und mit den verbliebenen rund 100.000 Menschen (in einem damals äußerst dünn besiedelten Landstrich) begann sowohl die Geschichte der *chicanos* wie auch die der Migrationen (Burkard 1996: 337), zuerst in Form von ungezählten und unkontrollierten grenzüberschreitenden "Nahwanderungen" (Burkard), denn eine Visumpflicht für Mexikaner wurde erst 1927 von den US-Behörden verfügt. Der Boom der Landwirtschaft gerade in den semiariden Regionen Kaliforniens zog mexikanische Arbeiter in großer Zahl an, schon beim Zensus von 1930 wies die Statistik die hohe Zahl von 1,4 Millionen offiziell registrierten Mexikanern auf, die freilich nur eine Spitze des Eisbergs darstellen. Seit 1961 existieren südlich der Grenze die so genannten *Maquiladoras*, also Fabriken, in denen zeitlich begrenzt zollfrei eingeführte Rohstoffe von billigen Kräften verarbeitet werden (vgl. dazu auch den Beitrag von G. Maihold in diesem Band). Die Grenzzone mit unkontrollierter Verstädterung, Verslumung und Wasserknappheit auf mexikanischer Seite sowie mit drei atomaren Endlagern auf der nördlichen Seite stellt heute eine der sanierungsbedürftigsten Regionen des nordamerikanischen Kontinents dar. Kurioserweise sind es jedoch nicht solche Probleme, die zur Bildung eines *chicano movement* die entscheidenden Anstöße geliefert haben. Schwache Gewerkschaften und ähnliche Strukturmängel mögen dazu geführt haben, dass die Einigkeit einer *chicano*-Arbeiterschaft, wie sie Rodolfo Anaya in *Heart of Aztlán* (1972) thematisiert, eben primär eine *literarische* Materie geblieben ist.¹⁰ Vielmehr entsteht die *chicano*-Bewegung – gemäß Lauro H. Flores' Aufsatz "Thirty years of chicano and chicana studies" (2001) – aus dem Streben nach intellektueller Emanzipation, etwa durch die Forderung Américo Paredes' nach Gründung eines *Mexican American*

10 In Anayas Werk geht es um die Lebensbedingungen der Arbeiterfamilie Chávez, die sich nach ihrem Umzug ins städtische Albuquerque dem Zusammenbruch der traditionellen Familienstrukturen ausgesetzt sieht.

Studies Program an der University of Austin/Texas in den 1960er Jahren (Flores 2001: 203).

Ab ca. 1965 gelang es den verstreuten *chicano*-Bewegungen, auf breiter Ebene auf die ungleiche Behandlung der *Mexamericans* und bes. auf deren mangelnde Zugangsmöglichkeit zu den Bildungsinstitutionen aufmerksam zu machen. Unter den einzelnen Neugründungen von universitären Forschungseinrichtungen stellen *El Plan de Santa Barbara* (1965) und die Gründung des *Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán* (MECHA) im Jahre 1968 Meilensteine der Entwicklung dar. Erst danach lässt sich von einem umfassenden *chicano movement* sprechen, das vom US-amerikanischen 'Exil' aus die *Nation of Aztlán* propagiert und sich damit wieder auf einen – einerseits stark diffusen, andererseits (im Sinne von Anderson und Hardt/Negri) durchaus reaktualisierten – Nationenbegriff besinnt, und zwar – wie zu zeigen sein wird – unter besonderen Prämissen und mit spezifischen Folgen.

2.2 Essentialistische Identitätssuche: "Nation of Aztlán"

Wer oder was ist Aztlán?¹¹ Glaubt man Rafael Pérez-Torres, so sprach kein Mensch davon, bis im März 1969 der *chicano*-Dichter Alurista an der Universität von San Diego einen Vortrag über diesen Mythos hielt. Zwei Jahrzehnte später war Aztlán zum eingetragenen Markenzeichen der *chicano*-Kultur samt ihrem vielfältigen Aktionismus geworden und dient als Namensgeber für Zeitschriften wie für Bands, Organisationen und künstlerische Produktionen jedweden Typs (Pérez-Torres 2000: 108f.). Der Mythos von Aztlán siedelt die Heimat der präkolumbinischen Aztekenkultur in einer mysteriösen Berg- und Seenlandschaft an, die man geographisch im Inneren des heutigen US-Bundesstaates Kalifornien (mexikanisch: *Alta California*) fixieren kann. Von dort, so die Legende, sei ein mächtiger Bevölkerungsstrom der 'sieben Stämme' (*Calpulli*) – dem Ruf des Kriegsgottes Huitzilopochtli folgend – gen Süden aufgebrochen, um sich da niederzulassen, wo sie auf einen Adler mit einer Schlange im Schnabel stießen. An dem verheißenen Ort gründeten sie das prächtige Tenochtitlán, die während der spanischen Eroberung zerstörte und in der Folge durch

11 Etymologisch aus den Nahuatl-Wörtern *aztatl* (= Reiher) und *tlan* (= zusammen, nahe beieinander) zusammengesetzt, bezeichnet der Begriff den mythischen Geburtsort der Azteken (= Menschen aus Aztlán).

Mexiko-Stadt ersetzte Hauptstadt des Aztekenreiches.¹² Seit der US-amerikanischen 'Grenzbegrädigung' von 1848 liegt damit die mythische Heimat der mexikanischen *indígenas* in einem nicht mehr zum Staat Mexiko gehörenden Territorium, in welchem jedoch ein großer Teil der sich (meist) als mexikanisch empfindenden Bevölkerung lebt, der dort nicht oder nicht hinreichend von der hegemonialen US-amerikanischen Kultur absorbiert wurde und folglich am Rand jener 'neuen' Gesellschaft einen Platz, eine 'Identität' suchte. Mit dem Gedanken, durch den mythischen Rekurs auf Aztlán das fremde Land, in dem man lebt, zu seinem Eigentum zu erklären (und nicht etwa zu dem der ethnischen Gruppe der *Native Americans*), gelang es den Vätern des Konzepts zunächst, breite Aufmerksamkeit zu erreichen.

Vier Jahre nach dem *Plan de Santa Bárbara* und ein Jahr nach Gründung des *Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán* fand man sich in Denver/Co. zusammen, um ein weiteres Manifest, *El Plan Espiritual de Aztlán*, zu verabschieden. Dort heißt es:

Brotherhood unites us and love for our brothers makes us a people whose time has come and who struggle against the foreigner "Gabacho", who exploits our riches and destroys our culture. With our heart in our hands and our hands in the soil, We declare the Independence of our Mestizo Nation. We are a Bronze People with a Bronze Culture. Before the world, before all of North America, before all our brothers in the Bronze Continent, We are a Nation, We are a Union of free pueblos, We are Aztlán (zit. bei Pérez-Torres 2000: 106).

Mit pathetisch-nationalistischer Rhetorik und einer enormen Selbstsicherheit, die der faktischen Lage der *chicanos* in der US-Gesellschaft eklatant widerspricht, konstruiert man nach bekanntem Muster¹³ auf der Basis einer mythisierten Kultur und Geschichte einen 'pseudomodernen' Nationenbegriff, den verschiedene Kritiker bezüglich der politischen und kulturellen Effizienz ganz unterschiedlich bewerten (siehe dazu die Diskussion bei Pérez-Torres 2000: 106ff.). Verschiedentlich bedient sich die englischsprachige Kritik dabei der Bezeichnung *homeland*, was die *chicanos* theoretisch den Bewegungen der *Native Americans* annähern würde. Doch im *Plan Espiritual*

12 Zum Mythos selbst vgl. Macazaga Ordoño (1985: 63f.); für die historische Relationierung der *chicano*-Bewegung: Leal (1981: 20).

13 Etwa so, wie z.B. der 1830 gegründete Staat Belgien schon rund zehn Jahre später mit Gottfried von Bouillon seinen mittelalterlichen Nationalhelden samt dazugehöriger Mythologie gesucht und gefunden hatte.

selbst findet sich eine ganz andere Definition der 'nationalen' Selbstbestimmung:

In the spirit of a new people that is conscious not only of its proud historical heritage, but also of the brutal "Gringo" invasion of our territories: We, the Chicano inhabitants and civilizers of the northern land of Aztlán, from whence came our forefathers, reclaiming the land of their birth and consecrating the determination of our people of the sun, declare that the call of our blood is our power, our responsibility, and our inevitable destiny (zit. bei Pérez-Torres 2000: 108).

Wie stark auch die politische Verve der Verfasser solcher Zeilen gewesen sein mag, kann man heute (und konnte man wohl auch in den späten 1960er Jahren) an seine politische Wirksamkeit nicht so recht glauben. *El Plan Espiritual* übersieht nicht nur die Komplexität und Diskontinuität der Geschichte eines geographischen Raums, er operiert auch mit einem Konzept von Nationalismus, das sich selbst seiner Wirkung beraubt, weil es einerseits eine nationale Kultur ins Folkloristische verzeichnet und überhaupt mit der pathetischen Rhetorik zugleich einen veralteten eurozentristischen und essentialistischen Nationenbegriff festschreibt. Einer der nachteiligsten Wirkungen des Plans und seines ideologischen Gerüsts liegt darin, eine isolierte Position gesucht zu haben, die einerseits von der mexikanischen Regierung nicht gebilligt werden konnte, und andererseits völlig auf den Schulterschluss mit den Minoritäten innerhalb der USA – mit *Black-* und *Native American Movements*, ja sogar auf die Solidarisierung mit den puertorikanischen *Nuyoricans* und anderen *latino*-Immigranten – verzichtete. Dass angesichts des schon in sich mestizischen, hybriden Charakters der *Mexamericans*, zu denen sich durchaus nicht nur die Nachfahren der Azteken, Inkas oder Mayas zählen dürfen, dass angesichts dieser immanenten Vielfalt die Stilisierung einer homogenen mythischen Vergangenheit nicht aufgehen konnte, überrascht nicht. Zum raschen Niedergang der Bewegung hat ferner, nach Jorge Klor de Alva, der unversöhnliche Gegensatz zwischen zwei Flügeln beigetragen: einerseits einer kulturell-nationalen Gruppierung, welche die Kultur der Azteken und Mayas zum Fetisch erklärte, und andererseits einem politisch-nationalen Flügel, der Aktivismus anstrebte:

On one side are leaders with a humanist bent, often schooled in literature and fine arts, who tend to focus on cultural concerns while emphasizing the cultural autonomy of the individual. Their native cultural nationalism is ultimately too chauvinistic to promote the unification efforts needed to

overcome the divisive forces of monopoly capitalism and the seductiveness of modern fragmenting individualism. On the other side are those primarily trained in the social sciences, whose research is delimited by a preoccupation with economic and political issues (Klor de Alva 1989: 137).

Das am längsten andauernde Verdienst von Aztlán ist es – nach Klor de Alvas Einschätzung –, ein verändertes nationales und kulturelles Bewusstsein geschaffen zu haben (Klor de Alva 1989: 160). Macht er den modernen, fragmentierenden Individualismus und den kapitalistischen Markt gleichermaßen für das Scheitern der “nationalen Befreiungen” verantwortlich, so unterstreichen Hardt/Negri deren neue Abhängigkeit von den Mechanismen einer internationalen ökonomischen Ordnung (*economic order*), die das Projekt der “subalternen” Nationalismen überlagert und erschwert. Auch in den makroökonomischen Strukturen eines zunehmend panamerikanischen Marktes hat die “Aztlán-Nation” keinen Platz, und so ist bezeichnend, dass ein großer Teil der Hispano- und Latino-Kultur den eigenwilligen Separatismus der Aztlán-Bewegung lieber verschweigt, so etwa Ilan Stavans in seinem bekannten Buch *The Hispanic Condition* (1996). Und dennoch behält die Idee von Aztlán offensichtlich eine gewisse Wirksamkeit, die Rafael Pérez-Torres in einer eingehenden Auseinandersetzung mit der gesamten einschlägigen Kritik diskutiert. In seinem Aufsatz räumt auch er ein, dass die Konstruktion einer Nation gescheitert ist, aber dennoch versucht er ein positives *re-reading* von Aztlán, indem er den Begriff – mit Ernesto Laclau – als *empty signifier* wertet: “As an empty signifier, Aztlán names not that which is to be or has been, but that which is ever absent: nation, unity, liberation” (Pérez-Torres 2000: 118). Aztlán ermöglicht ein neues Verhältnis zur Geschichte: “Chicano activists, artists and critics constantly write and rewrite history” (Pérez-Torres 2000: 108).

Dass Pérez-Torres mit dieser Feststellung Recht hat, belegen jene Vertreter einer neuen Aztlán-Kultur, die den Signifikanten beibehalten, ihn aber durch die Entkleidung vom nationalistischen Pathos entscheidend uminterpretiert haben (und im Extremfall zu einem “transnationalen” Ort des kulturellen oder “proletarischen” Gedächtnisses stilisieren; vgl. Khader 2002). In dieser neuen Perspektive wird zugleich der Nationenbegriff seiner essentialistischen Koordinaten enthoben. Auf zwei Beispiele gehe ich im folgenden Teil ein: auf Glo-

ria Anzaldúa und Guillermo Gómez-Peña. Bei beiden spielen der Terminus Aztlán weiterhin eine zentrale Rolle, und beide setzen ihn ein zur Reflexion einer eigenen Befindlichkeit, die – wie die Bezeichnung *chicano* generell – sich in einer doppelten Absetzbewegung sowohl von der US-amerikanischen wie von der mexikanischen *conditio* unterscheidet (vgl. dazu Bruce-Novoa 1994).

3. Trans-/Postnationalität und *chicano movement*

3.1 Gloria Anzaldúa

Am Ende seines erwähnten Aufsatzes spricht Rafael Pérez-Torres im Zeichen neuer Äußerungsformen der *chicano/a*-Kultur von einer diskursiven Wende, die er mit der Transformation des *homeland* in ein *borderland* gleichsetzt und die durch die Hybridität *beider* involvierter „Welten“ – Mexikos und der US-Südstaaten – gekennzeichnet sei (Pérez-Torres 2000: 116f.). Diesen Wechsel vollzieht exemplarisch jene Galionsfigur der zeitgenössischen *chicana*-Kultur, die im Mai 2004 verstorbene Gloria E. Anzaldúa.

1942 im texanischen Jesus Maria of the Valley geboren, lehrte sie an verschiedenen Universitäten „Chicano“ und „Feminist Studies“ sowie „Creative Writing“; inzwischen liegen zahlreiche (und durchaus kontroverse) Stellungnahmen zu ihrem Œuvre vor; für den gegebenen Zusammenhang beschränke ich mich im Wesentlichen auf ihr Buch *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, das sich schnell zum wahrhaften Kultbuch der postmodernen *borderland culture* entwickelt hat.¹⁴ Es besteht aus zwei Sektionen: Im ersten Teil, *Atravesando Fronteras/Crossing Borders*, setzt sie sich auf ihre Weise mit der Geschichte des mexikanisch-US-amerikanischen Grenzgebiets auseinander (und verbindet Essayistik, Autobiographie und Narration der aztekischen Mythologie). Der zweite Teil kompiliert narrative Gedichte – Variationen auf das Themenspektrum des ersten Teils. Das Buch schreibt mit seiner Kritik am Sexismus des Patriarchats, am anglo-amerikanischen Feminismus und am verstümmelten indigenen Erbe

14 Die jüngste kritische Bestandsaufnahme zu Gloria Anzaldúa findet sich bei Anja Bandau – recht vollständige Literaturangaben dort (Bandau 2004). Leider noch unpubliziert ist die einschlägige Dissertation von Markus Heide; in Arbeit befindlich ist die Dissertation von Nadine Milde, die verspricht, mit 'essentialistischen' Spuren bei Anzaldúa hart ins Gericht zu gehen.

die kulturelle Tradition neu, es kritisiert gleichzeitig aber auch das *chicano movement* und ersetzt dessen exkludierendes Nationalkonzept durch ein Plädoyer für die Anerkennung all derjenigen, die von den Normen der eigenen Gesellschaft abweichen, und für eine übergreifende ethnische Akzeptanz. In diesem Kontext führt sie den innovativen Genrebegriff der *autohistoria* ein, eine Diskursform, die in der subjektiven Durchmischung von indigenen (v.a. weiblichen) Ikonen, Traditionen und Ritualen die spätkolonialen christlichen Bräuche ersetzt. Als Lesbe, die angibt, ihre Homosexualität frei gewählt zu haben, ist die Abwendung vom Katholizismus ein erster Schritt zur Bewusstseinsbildung:

Being a Lesbian and raised Catholic, indoctrinated as straight, I made the choice to be queer. It's an interesting path, one that continually slips in and out of the white, the Catholic, the Mexican, the indigenous, the instincts. It is a path of knowledge – one of knowing the history of oppression of our raza. It is a way of balancing, of mitigating duality (Anzaldúa 1999: 41).

In mehreren Interviews hat Anzaldúa ihr politisches Lesbentum, ihre *lesberada*, theoretisiert als eine gegen bestehende patriarchalische und machistische Machtstrukturen gerichtete Praxis. Homosexualität und *borderland*-Kultur verstehen sich als Modelle einer "Gegenkultur", die in Anzaldúas Konzept des *Mundo Zurdo* Niederschlag findet, der "linkshändigen Welt", welche der "rechtshändigen", d.h. der rationalen, von der Dominanz westlicher Industrienationen samt ihrer ideologischen, künstlerischen und kulturellen Begrifflichkeiten bestimmten Welt gegenübersteht. Anzaldúa fordert die Abwendung von griechischer Mythologie und von westlichem Cartesianismus und die Hinwendung zum spirituellen Leben der *multi-colored people*. Dabei überschreitet das *borderland* den Rahmen einer nur geographischen Kategorie; ein Ort des "mitá y mitá – half and half" zu sein, charakterisiert jene Grenzregion, die zugleich auch Symbol eines sexuellen *in-between* ist:

There was a muchacha who lived near my house. La gente del pueblo talked about her being una de las otras. They said that for six months she was a woman who had a vagina that bled once a month, and that for the other six months she was a man, had a penis and peed standing up. They called her half and half, mitá y mitá, neither one nor the other but a strange doubling, a deviation of nature that horrified, a work of nature inverted (Anzaldúa 1999: 41).

Der hier erwähnten jungen Frau werden im Glauben des Volkes besondere, übernatürliche Kräfte nachgesagt, welche Anzaldúa im zweiten Kapitel von *Borderlands* der Gesamtheit der *queer community* zuspricht. "La Facultad", diese besondere Befähigung, kennzeichne demnach all jene, die von den bestehenden Machtstrukturen benachteiligt werden: Frauen, Homosexuelle, *colored people*, Verfolgte, Marginalisierte. Dass dabei immer wieder künstlerische Befähigung mit Homosexualität verbunden wird, kann man letztlich als Positiv-Diskriminierung, damit aber als Festschreibung von tradierten (und nur zum Schein 'emanzipatorischen') Verhaltensmustern werten, die lediglich umbewertet werden.

Aus der Perspektive heutiger *Gender* und *Gay Studies* nach Judith Butler muss dies als durchaus problematisch gelten, – ich möchte dies nicht unerwähnt lassen, aber auch nicht ins Zentrum meiner Überlegungen stellen. Relevanter im hier gegebenen Zusammenhang ist Anzaldúas Umgang mit jener Grenze, durch die und über der erst das *borderland* entstehen kann, und in dem Zusammenhang auch ihre Version der Aztlán-Mythologie. Gleich zu Beginn von *Borderlands* skizziert sie in dem Kapitel "The Homeland Aztlán/El otro México" die Vision einer neuen Geschichte, indem sie jenen von den USA annektierten Teil Nordmexikos als Heimat nicht mehr einer einheitlichen Nation entwurzelter *Mexamericans*, sondern eines anderen, hybriden Menschenschlags ansieht, der in beiden Kulturräumen eine partielle Verwurzelung hat, von beiden aber unverstanden bleibt (wie sie in einem Interview ausführt):

My people just happened to be on this side of the border and so Mexico was forced to sell me out. But now a lot of Mexicans look at Chicanas as *agringadas*, that we're not really Mexicans because we've gone over to the gringos. And the U.S. has sold us out because instead of honouring its treaty for us to keep our land, our language, they stole our lands and they stole our language by prohibiting Spanish (Anzaldúa 2000: 220).

Sich deutlich absetzend von der nationalistischen und zugleich nostalgisierenden Ausrichtung einer "Nation of Aztlán" im Sinne des *chicano movement* der 1970er Jahre, ist das *borderland* für sie ein dritter Raum, ein Raum der Transnationalität, auch der Transgressivität, dessen Charakteristika sie wortgewaltig so schildert:

The U.S.-Mexican border es una herida abierta where the Third World grates against the First and bleeds. And before a scab forms it hemor-

rhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country – a border culture. Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish us from them. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. It is in a constant state of transition. The prohibited and the forbidden are its inhabitants. Los *atravesados* live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulatto, the half-breed, the half-dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the “normal”. Gringos in the U.S. Southwest consider the inhabitants of the borderlands transgressors. Aliens – whether they possess documents or not, whether they’re Chicanos, Indians, or Blacks. Do not enter, trespassers will be raped, maimed, strangled, gassed, shot. The only “legitimate” inhabitants are those in power, the whites and those who align themselves with whites. Tension grips the inhabitants of the borderlands like a virus. Ambivalence and unrest reside there and death is no stranger (Anzaldúa 1999: 25f.).

Cherrie Moraga, seit der Publikation von *This Bridge Called My Back* (1985) Gloria Anzaldúas Mitstreiterin und Mitautorin sowohl einiger literarischer wie auch theoretischer Publikationen, rekurriert in einem Essay zur *New Mestiza* nicht mehr auf den Begriff der Nation, sondern auf den des Stammes (und öffnet ihn damit auf die Kultur der *urban tribes* [Moraga 1993]); zugleich ersetzt sie das Attribut einer “homosexuellen” Kultur durch den in den *Gender Studies* der frühen 1990er Jahre entwickelten umfassenderen Begriff *queer*, der konkret all jene “Außenseiter” einschließt, die Anzaldúa in *Borderlands* beschwört.

Anja Bandau legt dar, dass sowohl Anzaldúa als dann auch später Cherrie Moraga die Perspektive über Mexiko hinaus auf panamerikanische Vorstellungen lenken (Bandau 2004: 163). Angesichts dessen mag es überraschen, dass das erste Kapitel von *Borderlands/La Frontera* (mit dem Titel “The Homeland, Aztlán, *El otro México*”) seinen Ausgangspunkt vom Aztlán-Mythos aus nimmt. In diesem Kapitel, das einen breiten Rückblick auf die präkolombinische Besiedlung, die *conquista* und die jüngere/jüngste Geschichte des geographischen Raums liefert, setzt Anzaldúa gleich von Beginn an das *homeland* Aztlán mit dem gesamten Südwesten der U.S.A. gleich und widerspricht damit – laut Bandau – “der angloamerikanischen Frontier-Perspektive”, die “das Territorium des *Far West* als unberührtes Gebiet” darstellt, “das erst mit der angloamerikanischen Besiedlung zivilisiert wurde” (Bandau 2004: 162). Dennoch ist dieses Land nicht, wie der entsprechende Teil der Überschrift zu suggerieren scheint, einfach ein zwar “anderes”, aber immerhin noch “mexikanisches” Land; mit

“El otro México” zitiert Anzaldúa den Titel (und dann einzelne Strophen) aus einem Song der Gruppe “Los Tigres del Norte”, in dem es um den “esfuerzo de todos nuestros hermanos y latinoamericanos que han sabido progresar” (Anzaldúa 1999: 1) geht, also um eine über Mexiko weit hinausweisende Bevölkerung. Die Bewohner des Grenzgebiets, wie sie in dem obigen Zitat eindringlich beschrieben werden, sind eben nicht nur entwurzelte Mexikaner, sondern *queer people* schlechthin, deren Existenzform und -bedingung der hybride Raum des *borderland* bildet. Zwar liefert das Eingangskapitel auch ein stark in der Mythologie von Aztlán verwurzeltes Resümee der historischen Entwicklung (mit klaren Aussagen zum mexikanisch-U.S.-amerikanischen Krieg von 1846 und dessen Folgen¹⁵), doch gibt es keine Ausführungen zu Aztlán als Nation noch dazu, dass “el espacio [...] que ha sido territorio nacional” – wie es im Song der “Tigres del Norte” heißt – tatsächlich “remexikanisiert” werden sollte oder könnte. Das *borderland* selbst besetzt Anzaldúa, die in der Folge die kardinalen weiblichen Figuren der aztektischen Mythologie uminterpretiert und in ein umfassendes feministisches und schamanistisches Gebäude integriert, mit dem aztekischen Terminus “Nepantla”, einem transnationalen Raum der *inbetweenness* und *interconnectedness*, den auch die Performance-Kunst Gómez-Peñas, auf den nun einzugehen ist, ausspielt.

3.2 Guillermo Gómez-Peña: von der New World Order zur New World Border

Die Beschäftigung mit der Grenze spiegelt sich in vielen Titeln der Performances des 1955 in Mexico-Stadt geborenen (und 23 Jahre später von dort emigrierten) *chicano*-Künstlers Guillermo Gómez-Peña wieder, etwa in *Border Brujo* (1988), *The New World Border* (1996) oder *Dangerous Border Crossers* (2000). Die Textbücher zu den letzten beiden Aktionen liefern hinreichendes Material, um seinen Beitrag zur Infragestellung von Nation und *mexicanidad* auszuloten und dies

15 “With the victory of the U.S. forces over the Mexican in the U.S.-Mexican War, los norteamericanos pushed the Texas border down 100 miles [...]. Separated from Mexico, the Native Mexican-Texan no longer looked toward Mexico as home; the Southwest became our homeland once more. [...] The land established by the treaty as belonging to Mexicans was soon swindled away from its owners. The treaty was never honored and restitution, to this day, has never been made” (Anzaldúa 1999: 7).

im Rahmen der gegenwärtigen Kulturtheorien zu verorten. Die Grenzstadt Tijuana ist Bezugspunkt seiner Aktionen, die der Aufforderung Homi Bhabhas entsprechen, "counter-narratives of the nation" zu schaffen "that continually evoke and erase its totalizing boundaries – both actual and conceptual –, disturb those ideological maneuvers through which 'imagined communities' are given essentialist identities" (Bhabha 1990: 300). Solche essentialistischen "imagined communities" sind für Gómez-Peña nicht nur die USA, wo kulturelle Identität und Produktion durch Anpassungszwang und Kapitalismus determiniert sind, sondern auch die "fundamentalistischen" Teile der *chicano*-Bewegung. Ziel dagegen ist die Schaffung einer "Vierten Welt" als "a space that privileges hybridity and calls into question ascribed boundaries of identity and community, a realm in which humoristic conceptions of self and other collapse and implode", so Lisa Wolford (zit. in Gómez-Peña 2000: 278). Hatte Gómez-Peña 1993 in *Warrior for Gringostroika* die Basis eines neuen Hybriditätsprinzips entworfen, in dem "concepts like 'high culture', 'ethnic purity', 'cultural identity', 'beauty', and 'fine arts' are absurdities and anachronisms" (Gómez-Peña 1993: 39), führt er in *New World Border* das überkommene Konzept der Nation *ad absurdum*; versteckt hinter einer schwarzen Maske, spricht er in ein Megaphon "in fascist-sounding tongues":

We witness a resurgence of ultanationalist movements, together with the rise of the New World Border globalist rhetoric. Quebec, Puerto Rico, Aztlán, South Central Los Angeles, Yucatán, Panamá, and all the Indian Nations have seceded from the new Federation of U.S. Republics. Independent micro-republics are popping up everywhere in the blink of an eye. [...] The twin cities of San Dollariego and Tijuana have united to form the Maquiladora Republic of San Diejuana. Hong Kong has relocated to Baja California to constitute the powerful Baja-Kong, the world's greatest producer of porn & tourist kitsch. The cities of Lost Angeles and Tokyo now share a corporate government called Japangeles, which oversees all the financial operation of the Pacific Rim. The Republik of Berkeley is the only Marxist-Leninist nation left on the globe. The Caribbean populations of the East Coast, including Nuyo Rico and Cuba York, have merged to form the Independent Pan-Carib Nation. They willingly accept refuges from Haiti and Miami. [...] The nation/city of Mexico D.F. (Detritus Defecalis), now called Tescmogtitlán (from the Náhuatl nouns *tesmog*, pollution, and *titlán*, place), with its fifty million inhabitants and its eight hundred square miles is presently negotiating its independence from the F.U.S.R. (Gómez-Peña 1996: 30).

Dass diese und andere Teile der Performance mehr sind als bloß ein unverbindliches Spielen mit den Wörtern und Weltansichten, dass ein politisches dieser Kunst zu Grunde liegt, wird bereits klar, wenn man bedenkt, dass der Titel *New World Border* den von George Bush sen. im Kontext von Perestroika und dem Ersten Irakkrieg von 1991 geprägten Begriff der *New World Order* parodistisch variiert. *New World Order* zielte, laut Andre Gunder Franks nicht unpolemischem Internet-Artikel (Frank 2004), auf ein doppeltes Ansinnen: Erstens gehe es um die Füllung jenes nach dem Zusammenbruch der Sowjetmacht entstandenen Machtvakuum durch die Hegemonialmacht USA, und zweitens in engerer Optik um eine Identitätskrise einer dominanten weißen angloamerikanischen Kultur, die durch Migrationen und Internationalisierung eine vermeintliche 'Überfremdung' erfahren habe (Samuel Huntingtons neues Buch, das Ängste vor einer Hispanisierung der USA schürt und den damit einhergehenden Verlust der kulturellen Identität der weißen Angloamerikaner als Menetekel heraufbeschwört, ist das frischeste und beredteste Zeugnis dieser Angst [Huntington: 2004]).

Zu dieser Identitätskrise trägt, so Gómez-Peña, auch jene Tendenz bei, die er "borderization" nennt; in einer seiner vielen an Lexikoneinträge erinnernden Definitionen schreibt er dazu: "Borderization = Self explanatory. Currently afflicting the U.S. and Western Europe, this process is also known by sociologists as 'Calcuttization' or 'tercermundización'" (Gómez-Peña 2000: 240). Hintergrund der *New World Order* ist also das Auftauchen von Migrantenströmen vor allem aus Lateinamerika, die zu einer Zunahme armer Bevölkerungsgruppen in den US-Großstädten führen und damit zu der von Huntington ausgemalten "Überfremdung". Bei den Migranten indes kommt es im Zuge der *borderization* zur kulturellen Entwurzelung, zur Orientierungslosigkeit, zu dem, was der britische Kulturwissenschaftler Anthony D. King (1997) als "deterritorialization of culture" bezeichnet hat.¹⁶

Die USA reagieren, so Gómez-Peña, auf die *borderization* mit dem Versuch, durch eine homogenisierte und von ihnen dominierte "globale" Fernsehkultur des "Pseudo-Internationalismus" Kontrolle auszuüben:

16 "It is not just that, increasingly, many people have no roots, it's also that they have no soil. Culture is increasingly deterritorialized" (King 1997: 6).

The master-minds of the New World Order insist that the media, computer communications, cyber-space, and the global economy have already created a single, borderless world community. They speak of "total culture" and "total television", a grandiose pseudo-internationalist world view a la CNN, that creates the illusion of immediacy, simultaneity, and sameness, thereby numbing our political will and homogenizing our identities (Gómez-Peña 1996: 10).

Auf der Basis der Erkenntnis, dass Nomadismus und Migration die zentralen kulturellen Erfahrungen unserer Zeit sind, setzt Gómez-Peña gegen die *New World Order* sein Konzept der *New World Border*, die – ganz wie jene – die neue Haltlosigkeit auffangen soll. Die *border* ist nicht nur der Ort, sondern die Kraft, das *Movens* jener trans- und interkulturellen Prozesse, die zu einer neuen hybriden Kultur führen ("[America] is rapidly becoming a huge border zone, a hybrid society, a mestizo race [...], this process seems to be irreversible" [Gómez-Peña 1996: 67]) und Rassismen und Neonationalismen ablösen. Insbesondere der Neonationalismus sei ein Versuch, die "eigene" essentialistisch-nationale Identität vor der Globalisierung von unten – der Immigration – oder von oben – durch globale Massenkultur – zu schützen. Daher ist der Neonationalismus unablässbarer Teil des Konflikts zwischen der für hybride Kultur von unten stehenden *New World Border* und der von oben diktierten homogenisierenden *New World Order*, ganz im Sinne der Feststellung von Wolfgang Welsch: "Der Aufstieg der Partikularismen ist eine Reaktion auf Globalisierungsprozesse" (Welsch 1997: 79).

Einer der zentralen Punkte in Gómez-Peñas Werk ist die Auseinandersetzung sowohl mit der U.S.-amerikanischen als auch mit der *chicano*-Kultur auf der Basis der Verwerfung fundamentalistischer Essentialismen:

In reaction to the transculture imposed from above, a new essentialist culture is emerging, one that advocates national, ethnic, and gender separatism in the quest for cultural autonomy, "bio-regional-identity", and "traditional values". This tendency overstates difference, and the unwillingness to change or exchange, is a product of communities in turmoil who, as an antidote to the present confusion, have chosen to retreat to the fictional womb of their own separate histories. Even our so-called "progressive" communities are trenching to a fundamentalist stance (Gómez-Peña 1996: 11).

Impliziert der 'fiktive Schoß' bereits den Gedanken an das *homeland* Aztlán, so macht er seine Kritik an der Praxis des *chicano movement*

auch explizit und wirft seiner eigenen *community* eine autoritäre Position vor, die Verschiedenheiten zugunsten einer künstlichen, falsch konstruierten Einheit zu unterdrücken beabsichtigt (Gómez-Peña 1996: 13f.). Gómez-Peñas Auffassung des *borderland* als Raum für intra- und interkulturelle Kommunikation steht parallel zu jenem Konzept der *chicano*-Kultur, das der Kulturwissenschaftler Bruce-Novoa propagiert, wenn er feststellt, dass in der Kulturproduktion der *chicanos* schon seit den 1970er Jahren die strikte Grenzlinie zwischen monolithisch verstandenen Einzelkulturen durch einen Raum der Transkulturalität abgelöst wurde. Dieser Raum, der nach Bruce-Novoa nach dem Prinzip der Dialogizität funktioniert (Bruce-Novoa 1994), ist bei Gómez-Peña – klarer noch als bei Gloria Anzaldúa – Ort der Selbstentfaltung der “potential border crossers and cultural exiles” (Gómez-Peña 1996: 6), damit Ort dessen, was spätestens seit García Canclini als Hybridität bezeichnet wird. Schon García Canclini nennt das *borderland* ein exemplarisches Terrain der Hybridität (“No es casual que la reflexión más innovadora sobre la desterritorialización se esté desplegando en la principal área de migraciones del continente, la frontera de México con los Estados Unidos” [García Canclini 2001: 283]). Sein eigenes Konzept des Hybriden legt Gómez Peña so dar:

My version of the hybrid is a crossracial, polylinguistic, and multicontextual. From a disadvantaged position, the hybrid expropriates elements from all sides to create more open and fluid systems. Hybrid culture is community-based yet experimental, radical but not static or dogmatic. It fuses “low” and “high” art, primitive and high-tech, the problematic notions of self and other, the liquid entities of North and South, East and West (Gómez-Peña 1996: 10f.).

Damit dient Hybridität dazu, fixe kulturelle Identitäten und statische Kulturkonzepte auszuhebeln:

The presence of the hybrid denounces the faults, prejudices, and fears manufactured by the self-proclaimed center, and threatens the very *raison d'être* of any monoculture, official or not. It reminds us that we are not the product of just one culture, that we have multiple and transitional identities, that we contain a multiplicity of voices and selves, some of which may even be contradictory (Gómez-Peña 1996: 12).

Zurück zur Nation. In dem Kapitel “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation” betont Homi Bhabha (Bhabha 1990), dass “Nation” und “Volk” zwar wichtige Identifikationspunkte für kulturelle Produktionen und Projektionen sind, dass sich diese aber

nicht in der vermeintlichen Historie der Nation, sondern im Weg kultureller Einschreibungen durch gesellschaftliche und literarische Diskurse entwickeln. Auf dieser Basis relativiert und dekonstruiert auch Gómez-Peña kulturelle Identitäten und ihre vermeintlichen nationalen Kontexte. Diese De-essentialisierung beschreibt Gómez-Peñas Performance-Partner Roberto Sifuentes so:

We're not performing our authenticity as Chicanos; what we're doing is performing the multiplicity of mythologies and perceptions of Mexicans and Chicanos in the US (Gómez-Peña 2000: 170).

4. Fazit: Mexiko ignoriert seine 'Kinder'

Zwar entstehen in Mexiko seit den 1970er Jahren zunehmend literarische "Gegendiskurse" gegen jene vom Boom besonders beförderte weiße, heterosexuell-männlich, zentralistisch bestimmte Literatur eines neuartigen *mainstream*, doch hat diese Art von Gegenkultur, nach dem Urteil von Nelson Osorio es schwer, sich Gehör zu verschaffen oder gar durchzusetzen (Osorio 1991: 246). Durch die festgeschriebene Fokussierung der *mexicanidad* (als einer essentialistischen Kategorie im Sinne einer seit der Unabhängigkeit währenden Debatte) bleibt die sich seit Octavio Paz, besonders aber seit den 1980er Jahren formulierende kulturtheoretische Reflexion über die hybride Befindlichkeit der eigenen Identität lange im Land selbst marginalisiert; – sie wird in der Regel erst über den Umweg durch die US-amerikanische und europäische Diskussion wahrgenommen. Allein Carlos Fuentes' Versuch, die Hybridität Mexikos zwischen US-amerikanischem Einfluss und autochthonem Bewusstsein in dem synkretistischen Begriff "Pepsicoatl" zu fassen, erreichte ein Echo. Das problematische Feld des *chicano movement* aber, das sich als "Nation of Aztlán" von den USA wie von Mexiko lossagte, wurde zunächst aufgrund seiner politischen Inkorrektheit ignoriert; die Vertreter/innen einer von traditioneller *mexicanidad* und von der nordamerikanischen *nation building* gleichermaßen weit entfernten *chicano*-Identität blieben – nicht zuletzt aufgrund ihres de-essentialisierten Nationenbegriffs – gerade in Mexiko unverstanden. Die neuen kulturellen Bewegungen der *chicano*-Kultur mit ihrer transnationalen und interkulturellen Ausrichtung, die sich an die Positionen von García Canclini oder Carlos Monsiváis anschließen, stellen die Chance dar, auch die *mexicanidad* als ein

Element, als eine performative Kraft und als Variante im Konzert der fließenden postnationalen Identitäten neu zu überdenken. Es bleibt zu hoffen, dass sich die mexikanische Kulturkritik diesem Feld nicht verschließt.

Literaturverzeichnis

- Anaya, Rodolfo/Lomeli, Francisco (Hrsg.) ([1989] ²1997): *In Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*. Albuquerque: El Norte Publications.
- Anaya, Rodolfo (1994): *Heart of Aztlán*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anzaldúa, Gloria (1999): *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- (2000): *Interviews. Edited by Analouise Keating*. London: Routledge.
- Arteaga, Alfred (Hrsg.) (1994): *An other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*. Durham/London: Duke University Press.
- Bandau, Anja (2004): *Strategien der Autorisierung. Projektionen der Chicana bei Gloria Anzaldúa und Cherrie Moraga*. Hildesheim: Olms.
- Bhabha, Homi (1990): *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Borsò, Vittoria (1994): *Mexiko jenseits der Einsamkeit. Versuch einer interkulturellen Analyse. Kritischer Rückblick auf die Diskurse des Magischen Realismus*. Frankfurt/Main: Vervuert.
- Briesemeister, Dietrich (Hrsg.) (1996): *Mexiko heute*. Frankfurt/Main: Vervuert.
- Bruce-Novoa, Juan (1994): "Dialogical Strategies, Monological Goals: Chicano Literature". In: Arteaga, Alfred (Hrsg.): *An other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*. Durham/London: Duke University Press, S. 225-245.
- Burkard, Hermann (1996): "Auswanderung und die Situation an der Nordgrenze". In: Briesemeister, Dietrich (Hrsg.): *Mexiko heute*. Frankfurt/Main: Vervuert, S. 337-355.
- Butler, Johnnella E. (Hrsg.) (2001): *Color-Line to Borderlands. The Matrix of American Ethnic Studies*. Seattle/London: University of Washington Press.
- Flores, Lauro H. (2001): "Thirty years of chicano and chicana studies". In: Butler, Johnnella E. (Hrsg.): *Color-Line to Borderlands. The Matrix of American Ethnic Studies*. Seattle/London: University of Washington Press, S. 203-223.
- Frank, Gunder Andre (2004): "On the New World Order". In: <http://www.rojasdatabank.info/agfrank/new_world_order.html> (8.9.2004).
- Fuentes, Carlos (1971): *Tiempo Mexicano*. México: Joaquín Mortiz.
- (1999): *Nuevo Tiempo Mexicano*. México: Aguilar.

- García Canclini, Néstor (²2001): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Gómez-Peña, Guillermo (1993): *Warrior for Gringostroika. Essays, Performance Texts, and Poetry* (Intr. Roger Bartra). St. Paul/Minn.: Graywolf Press.
- (1996): *The New World Border. Prophecies, Poems, and Loqueras for the End of the Century*. San Francisco: City Lights Books.
- (2000): *Dangerous Border Crossers: The Artist Talks Back*. London/New York: Routledge.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2000): *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hölz, Karl (Hrsg.) (1988): *Literarische Vermittlungen. Geschichte und Identität in der mexikanischen Literatur*. Tübingen: Niemeyer.
- Huntington, Samuel (2004): *"Who Are We"? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon & Schuster.
- Khader, Jamil (2002): "Transnationalizing Aztlán: Rudolfo Anaya's Heart of Aztlán and US proletarian literature". In: *Melus*, o.S. <www.findarticles.com/p/articles/mi_m2278/is_1_27/ai_89929575/p1/article.jhtml> (6.9.2004).
- King, Anthony D. (Hrsg.) ([1991]²1997): *Culture, Globalization and the World-System*. Minneapolis: Univ. of Minn. Press.
- Klor de Alva, Jorge ([1989]²1997): "Aztlán, Borinquen and Hispanic Nationalism in the United States". In: Anaya, Rudolfo/Lomeli, Francisco (Hrsg.): *In Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*. Albuquerque: El Norte Publications, S. 135-171.
- Kohut, Karl (Hrsg.) (1991): *Literatura mexicana hoy. Del 68 al ocaso de la revolución*. Frankfurt/Main: Vervuert.
- Leal, Luis (1981): "In Search of Aztlán". In: *Denver Quarterly* 16, S. 16-22.
- Leinen, Frank (2000): *Visionen eines neuen Mexiko. Das aus dem Ateneo de la Juventud hervorgegangene Kulturmodell im Kontext der mexikanischen Selbstsuche. Eine identitätstheoretische Analyse*. Frankfurt/Main: Vervuert.
- Macazaga Ordoño, César (1985): *Diccionario de antropología mesoamericana*. México: Editorial Innovación.
- Meier, Anette (1996): *Dark, distinct and excellently female? Sexualität der Frauen in ausgewählten Werken der modernen Chicana-Literatur*. Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Wien: Lang.
- Moraga, Cherrie (1993a): "Queer Aztlán: The Re-formation of Chicano Tribe". In: Dies.: *The Last Generation. Prose and Poetry*. Boston, Mass.: South End Press, S. 145-174.
- (1993b): *The Last Generation. Prose and Poetry*. Boston, Mass.: South End Press.
- Osorio, Nelson (1991): "Ficción de oralidad y cultura de periferia en la narrativa mexicana e hispanoamericana actual". In: Kohut, Karl (Hrsg.): *Literatura mexicana hoy. Del 68 al ocaso de la revolución*. Frankfurt/Main: Vervuert, S. 243-252.
- Paz, Octavio (1982): *El laberinto de la soledad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- Pérez-Torres, Rafael (2000): "Refiguring Aztlán". In: Singh, Amritjit/Schmidt, Peter (Hrsg.): *Postcolonial Theory and the United States. Race, Ethnicity and Literature*. Jackson: University Press of Mississippi, S. 103-121 .
- Schmidt-Welle, Friedhelm (1996): "Der mexikanische Essay im 20. Jahrhundert". In: Briesemeister, Dietrich (Hrsg.): *Mexiko heute*. Frankfurt/Main: Vervuert, S. 484-493.
- Singh, Amritjit/Schmidt, Peter (Hrsg.) (2000): *Postcolonial Theory and the United States. Race, Ethnicity and Literature*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Stavans, Ilan (1996): *The Hispanic Condition*. New York: Harper Perennial.
- Unamuno, Miguel de (1970): "Sobre la argentinidad". In: Unamuno, Miguel de: *Ensayos. Con una antología epistolar comentada por Bernardo G. de Candamo*, Bd. 2. Madrid: Aguilar S. A. de Ediciones, S. 1087-1094.
- Welsch, Wolfgang (1997): "Transkulturalität: Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen". In: Schneider, Irmela/Thomsen, Christian W. (Hrsg.): *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*. Köln: Wienand, S. 67-90.